L' ANIMA

Saggi e Giudizi

GENNAIO 1911

FIRENZE

6, Via dei Bardi, 6

Anno I | Numero 1.

L' ANIMA

Saggi e Giudizi

AVVERTIMENTO

Questa rivista che porta, nel titolo un po' arcaico, una confessione d'inappagamento della realtà intera, ed un segno di distinzione dalla società in cui viviamo, sarà l'espressione di una collaborazione personale a cui ci sentiamo portati, più che da identità di vedute o da vicinanza di attitudini, da una certa somiglianza di temperamento morale. La vita, — e la vita italiana in particolare -- desta in noi sentimenti e reazioni abbastanza somiglianti, perchè sia giustificata la nostra riunione in un medesimo lavoro.

È un lavoro che liberamente ci assumiamo: come liberi ci sentiamo di smetterlo quando più ci piaccia. Nata da un bisogno intimo e personale d'espressione, questa rivista ha molti obblighi da soddisfare verso di noi: troppi forse perchè possa riuscire a contentarci. Ma non conosce la ferrea legge che lega al pubblico le intraprese più o meno industriali: soddisfatti i nostri impegni materiali di fornir tanta carta stampata dentro un certo tempo, noi ci sentiremo sempre liberi di continuare, di cessare, o di mutare.

Prima di indurci alla pubblicazione di questi volanti capitoli del nostro spirito, avevamo pensato ad una forma più larga, più complessa, e più costante di comunicazione col pubblico. Avremmo voluto dire, con maggiore possibilità di ripercussioni e di reazioni ciò che qui diremo: non esservi nell'Italia d'oggi un'idea, una voce, una vita che ci soddisfino, che noi possiamo accettare per nostre. E pronunciare poi — balbettare almeno — qualche sillaba della parola che più tardi sarà detta.

Ma abbiamo dovuto convincerci — in tempo, fortunatamente — che il nostro tentativo sarebbe stato intempestivo. In due, mettiamo pure in quattro, non si fa nulla più di quanto oggi

ci accingiamo a fare: la rivista personale. Ci siamo guardati intorno per scoprir gli altri: ma l'Italia è ancora il paese del Caro e del Castelvetro, o meglio dei loro pronipoti in sedicesimo. Molti lustri dovranno scorrere, prima che questa gente, la quale ha per secoli imbrattato la carta di sonetti e di canzoni, abbia perduto il gusto di teorizzare e di questionare su versi e su rime: prima che la nuvolaglia letteraria si diradi sulle nostre teste e lasci vedere nel cielo della vita oggetti più puri e e più elevati a cui tendere.

E così noi ci contentiamo — convinti, se non contenti — dell'espressione personale.

Questa espressione noi la vogliamo fatta più di costruzione che di negazione: lo spettacolo della vita che passa e si divora da sè ci ha fatto sentire troppo vivamente che la realtà è di per sè stessa una istancabile demolitrice, perchè noi ci sentiamo portati ad impiegare negativamente un'attività che può essere consacrata a rinnovare e a creare. Noi daremmo oggi volentieri dieci polemiche per una verità: e saremmo più soddisfatti se ci fosse dato di arrestare qualche rara idea in queste pagine, che non se ci riuscisse di polverizzare cento idoli con pochi colpi ben assestati. Ed anzi, quando dovremo occuparci di uomini, preferiremo sempre rivelare o far meglio conoscere qualche ignoto o mal noto creatore di pensieri, che non abbattere qualche pubblico simulacro di saggezza.

Ricominciamo dunque uno scambio di lettere mensili che porteranno ad alcuni amici, sparsi qua e là nel mondo, le notizie della nostra anima, e chiederanno le loro. Ricominciamo: e nulla più ci soddisfa che non il ricominciare cosa che sia degna d'esser ricominciata infinite volte, sempre invano. Perchè invano si tenta di stabilire contatti di spirito che superino, senza nulla perdere, il fitto velo della realtà.

Noi ci accingiamo oggi a ritentare la prova. Non è più intorno a noi la gaia atmosfera dei vent'anni. Non crediamo che un pensiero, o una audacia, strappino all'universo il suo segreto. Qualche foglia è caduta: fa più freddo. Ma il tronco della nostra vita sta più saldo — i trent'anni non ci portano il sonno, e nemmeno il riposo.

LE VERITÀ PER LA VERITÀ

Il motivo più comune del disprezzo di tanti per la filosofia è la sua gran varietà di opinioni e di sistemi. Guardate invece, dicono, le scienze. Lì c'è continuità di sviluppo con scarti definitivi delle teorie riconosciute false o imperfette — lì c'è concordia, armonia e tranquilla unità. In filosofia, invece, son sempre da risolvere i problemi nati tremila anni fa, son ancora sostenute le soluzioni proposte allora accanto a quelle tentate dopo e tutta la storia della filosofia è un dialogo infinito, a continua botta e risposta, che a momenti ha il frastuono e l'accanimento di una rissa.

Ma questo confronto tra le scienze e la filosofia non è fatto come si deve e non è giusto. La storia della filosofia, dandoci notizia di questioni che più davvicino toccano le nostre sorti non passeggere, è più studiata e meglio conosciuta della storia delle scienze. Se anche questa si studiasse a fondo la stessa varietà di opinioni e di sistemi si ritroverebbe tra gli scienziati come tra i filosofi. Ma nella scienza, rispondono, a un momento dato c'è un accordo quasi completo — e la diversità è nella storia presa tutta insieme e non già, come in filosofia, nella perpetua attualità.

Anche a questo ci sarebbe da rispondere — cioè che in uno stesso tempo, e anche oggi, vi sono tra gli scienziati discordi e opposizioni non solo circa la scelta delle ipotesi e delle formule più appropriate a spiegare o a rappresentare dati gruppi di fatti, ma anche circa l'esistenza o il carattere dei fatti stessi. Ma il più grave è questo: ogni scienza o serie di scienze fa sorgere, ricercandone i principi o le spiegazioni più generali, problemi astratti, sottoposti più di tutti gli altri alla molteplicità delle soluzioni per la loro stessa generalità e per l'enorme difficoltà di applicare ad essi il controllo delle esperienze particolari. Finchè le scienze formavano un tutto indiscriminato assieme alla filosofia questi problemi erano tormentati da scienziati e da filosofi ma coll'andar dei tempi ogni scienza ha fatto parte da se stessa e ha cercato di eliminare i problemi cosiddetti ultimi, anche quelli stessi che sorgevano da ciò che formava la materia sua, per svolgere e assicurare quella parte più particolare e positiva che si prestava meglio al lavoro

associato ed alle applicazioni pratiche. A questa maniera è accaduto che i problemi generali, scacciati dalle scienze e talvolta da tutte le scienze che insieme v'erano interessate, sono stati detti filosofici per antonomasia e lasciati unicamente, o quasi, alla riflessione dei filosofi. È avvenuta perciò, attorno alla filosofia, la concentrazione di tutti quei problemi per natura loro soggetti al dubbio e all'opinione personale, perchè più difficilmente scioglibili, col resultato che ognuno vede. Sarebbe lo stesso che si deportassero in una sola città tutti gli ubriaconi di un popolo eppoi si disprezzasse e canzonasse quella città per il suo troppo alcoolismo. Quando una questione pareva oscura e non teminabile col calcolo o l'esperienza si diceva: è una questione filosofica! Dopo ciò il lamentare la discordia dei filosofi, capri espiatori delle difficoltà di tutti gli uomini, è la più perversa ingratitudine che sia nata dal più vizioso de' circoli.

Con ciò abbiamo giustificato ma, nello stesso tempo, anche ammesso, senza discussione, la perpetua discordia dei filosofi e la irriducibile varietà dei sistemi. Ma se nessuno può negare la discordia — pur riconoscendola spesso prodotta da illusioni e misconcezioni — si può bensì dimostrare come quella famigerata varietà sia minore di quel che sembra e non così irriducibile come ci s'immagina.

Per chi non si lascia frastornare dalle parole la cosa è chiara. Entrando nel vivo del pensiero, coll'intenzione decisa di vedere quel che c'è veramente di pieno e di significante, traducendo le parole, analizzando le formule, sfrondando le amplificazioni, scompigliando le simmetrie artificiali, smascherando le finte profondità e simboli misteriosi, si giunge a scoprire che il numero delle soluzioni è assai minore di quel che può parere all'ingenuo lettore di una storia della filosofia. Per avere il conto giusto bisogna eliminare:

1) le teorie che non significano assolutamente nulla (e ce ne sono!)

2) le teorie che ripetono con parole diverse (e a volte con più lungaggini e meno precisione) altre teorie: — alcune delle famose rivoluzioni e riforme filosofiche si riducono, in fin dei conti, a cambiamenti di terminologia!

3) le teorie che non son altro che pezzi separati di una teoria più vasta e matura.

Per le due prime operazioni ci soccorre il pragmatismo —

una parola e qua la fine di un periodo, un abile erudito riesce a costituire un testo assai più perfetto, compiuto e leggibile di tutti quelli sui quali ha lavorato.

Un lavoro simile si dovrebbe fare colle filosofie. Non è sempre vero che una filosofia escluda a priori le altre. Ogni grande sistema esprime una faccia della verità e se la verità è un prisma bisogna riunire tutte le facce esistenti e le possibili per farla passare dallo stato di superficie a quello di solido. Ogni grande verità, vissuta e pensata, ogni grande intuizione filosofica non è nè può esser falsa e le verità non devono nè possono reciprocamente annullarsi. Se un filosofo ha visto con più acume e rappresentato con maggiore energia un lato della realtà non è detto ch'egli abbia negato l'esistenza degli altri; se per rappresentarsi meglio il mondo s'è servito di un certo sistema di simboli e di analogie non per questo sarà impossibile l'uso simultaneo di altri simboli e di altre analogie per ottenere una rappresentazione più ricca e molteplice e persuadente della realtà.

Le diversità si riferiscono soprattutto alla *gerarchia* dei principi e dei termini e ogni filosofo tiene, per naturale impulso, a quelli ch'egli ha messo in luce prima di ogni altro. Ma un filosofo spassionato che venga dopo può benissimo fare a meno di questioni ostinate di precedenza e metter democraticamente, quasi sullo stesso piano, i principi via via illuminati dai suoi predecessori.

L'unilateralità cocciuta, la credenza nell'unicità del principio onnispiegatore era giustificata negli scopritori primi, negli *accentuatori* parziali, i quali dovevan rivelare, lumeggiare e applicare quel principio. Le dottrine monistiche hanno dunque avuto la loro parte benefica perchè senza l'eccitazione iperbolica della creduta unità alcune faccie dell'essere non sarebbero state messe in piena luce così potentemente. Per agire con frutto bisogna avere un fine solo — un'idea fissa. Ma per quelli che non sono scopritori e inventori questa monoideità non è necessaria ed anzi è dannosa. L'unicismo, utile in passato e scusabile, è ridicolo in chi non porta nulla di nuovo.

Ormai l'« epoca delle scoperte » è finita anche in filosofia: quasi tutte le soluzioni possibili sono state messe innanzi. Si tratta ora di farne l'inventario completo e preciso; di riconoscere quali sono identiche o compatibili fra loro a dispetto delle diversità del linguaggio e di studiare se le rimanenti (poche) sono davvero irriducibili.

Anche in filosofia bisogna ormai passare dallo stadio individualistico a quello collettivo, dal semplicismo al pluralismo.

Nei fatti d'esperienza, anche in cerchi ristretti di fatti semplici, non sempre a un solo effetto risponde una causa sola e non sempre una data spiegazione è preferibile, per ogni verso, a tutte le altre spiegazioni possibili. Come potrebbe dunque esserci *una* spiegazione *sola* del *tutto* — tanto più vasto e complesso?

Prendiamo ad esempio, come abbiam detto, le metafisiche, cioè le teorie generali sull'essere.

Il metafisico, come ogni altro uomo, ha dinanzi a sè, quando riflette, un ammasso di esperienze, di ricordi, d'immagini e di concetti ch'egli deve e vuole ordinare. Mentre lo scienzato si contenta di volerne ordinare una parte il metafisico vuole ordinare il tutto.

Per arrivare a ciò egli comincia col scegliere una parte del tutto e col fare di questa una specie di modello, di causa e di chiave del rimanente.

Ogni metafisica infatti, per chi guardi in fondo, consiste in questo: nella scelta di una porzione o di un aspetto della realtà per servirsene come *unità di spiegazione* rispetto al tutto.

La scelta di questa *unità di spiegazione* è dovuta a varie cause che qui sarebbe inutile enumerare (desiderio di dominio che fa scegliere la parte più facilmente cangiabile — comodità e facilità d'espressione — desiderio di novità — bisogno di non contradire ad altre credenze ecc. ecc.) e le scelte successive hanno ormai coperto quasi interamente il campo degli elementi possibili. Noi abbiamo avuto le *metafisiche fisiche* (acqua, fuoco, caldo, freddo, atomi, energia ecc.), quelle *biologiche* (l'universo grande animale; panteismo; ilozoismo); quelle *antropologiche* (il mondo creato e signoreggiato da esseri simili agli uomini: Dei) e *psicologiche* (sensazione, intuizione pura, idea, volontà, incosciente, fantasia ecc.).

Le metafisiche che hanno in apparenza un principio puramente concettuale (sostanza, monadi ecc.) si riducono anch'esse a fattori interni — oppure non voglion dir nulla.

Ora se le analogie più chiare e convincenti son quelle che ci riportano a oggetti a noi ben noti e s'è ottima norma lo spiegare l'inferiore col superiore è certo che le metafisiche di tipo psicologico son da preferirsi a tutte le altre perchè ci rap-

presentano il mondo più simile a quel che c'è di più prossimo e conosciuto per noi — cioè lo spirito. E traducendo il mondo in linguaggio interno esse ce lo rendono immensamente più comprensibile e — idealisticamente parlando — più vero. I filosofi sono stati di questa opinione perchè oggi le metafisiche più diffuse ed amate son appunto quelle che hanno preso a fondamento una qualche parte dell'anima.

Ma perchè, domando io, prendere un elemento solo? Lo spirito non è forse qualcosa di straordinariamente ricco e complesso? Se noi vogliamo rappresentarci il mondo come una grande anima e se facciamo della metafisica una gigantesca proiezione della psicologia nessuna attività va trascurata, nessun aspetto deve restare nell'ombra. E come nello spirito dell'uomo v'è la rappresentazione, e il concetto e la volontà e l'inconsciente così in una metafisica integrale e Locke ed Hegel, e Schopenhauer ed Hartmann debbon trovarsi insieme e dire ognuno ciò che ognuno ha visto ed espresso meglio degli altri.

Solo a questo patto otterremo una metafisica che abbia senso e che segua, per quanto è possibile con parole, l'inesauribile varietà e fecondità delle cose esistenti. Tutte le dottrine che riducono a *uno solo* l'elemento costituente del mondo sono identiche: ogni monismo, in quanto resta rigorosamente monistico, si equivale. Invece mettendo quasi alla pari gli elementi divisi noi creiamo una teoria più comprensiva e più duttile per spiegarci via via tutti i problemi particolari che la realtà senza posa ci presenta. Ben di rado due principi diversi si negano mentre ben sovente si integrano.

Perchè volere che una sola chiave apra tutte le porte e che una sola parola operi tutti i miracoli? Perchè aspirare al despotismo di un solo principio signor delle cose? Non è già molto dominare la sterminata e variopinta e variosonante moltitudine delle cose con una piccola oligarchia di principi? Si applichi, anche nell'organizzazione del pensiero, quel principio della divisione del lavoro tanto raccomandato da Platone nel viver civile: — che ogni principio faccia il lavor suo. Quando si vuol per forza lo strumento fa tutto si cade ben presto in una specie di orgogliosa immobilità.

Chi arriva fin qui potrà dire: Si sapeva! Storie vecchie! Codeste idee, o meglio codesti propositi di rispettare le idee degli altri, richiamano alla memoria altri propositi, altri pro-

grammi. Ci fanno ricordare, per non dir altro, la filosofia perenne di Leibniz, le sintesi di Hegel, l'eclettismo di Cousin.

Questi ricordi non son fuori di posto: tanto è vero che son venuti anche a me. Ma se anche questo programma di coordinazione filosofica fosse tolto di peso ad altri programmi e non facesse che ripetere vecchi tentativi non si potrebbe sentenziare senz'altro che l'idea è sbagliata e che il tentativo non può riuscire. Non tutte le imprese che furon cominciate e che non riuscirono son destinate eternamente a fallire, non tutti i pensieri che si credette di confutare son morti per sempre senza speranza di resurrezione.

Ma le differenze tra le intenzioni su esposte e quelle de' tre filosofi rammentati ci sono e non sarà difficile farle vedere.

Quando Leibniz parla di « filosofia perenne » egli ha in mente un dato indirizzo metafisico, un certo gruppo ristretto di concetti e di tesi che, a quanto egli crede, si ritrova ne' maggiori sistemi costruiti prima di lui. Egli è, dunque, un monista rispetto alle filosofie — uno che vuol ritrovare attraverso le teorie anteriori la sua teoria, una teoria preferita — una teoria spiritualista che non contrasti nè col cristianesimo nè con la scienza. Egli non vuol dunque accettare pluralisticamente le multiple verità per avvicinarsi alla verità completa ma vuol ritrovare la *sua* verità attraverso la molteplicità delle verità altrui.

Il tentativo di Hegel per incorporare in un gran sistema le verità via via intraviste dal pensiero umano è senza paragone più profondo. Egli non vuol *scegliere* come i semplici sincretisti e come faceva, in fondo, lo stesso Leibniz - egli vuol *superare*, cioè integrare via via con veri particolari concetti sempre più generali.

Ma il tentativo grandioso dell'Hegel è stato viziato dal fine monistico. Egli accettava strada facendo le teorie e le intuizioni speciali ma per chiuderle ne' suoi schemi aveva bisogno di fabbricarsi concetti così comprensivi che il contributo concreto di quelle teorie e intuizioni speciali veniva a perdersi e a fondersi nel mar bianco dell'astrazione. Egli accettava le varie teorie finchè era in cammino ma per potersele condurre tutte dietro le pigiava, le soffocava ed i suoi occhi erano accecati dal miraggio dell'*unica* realtà da rivelare, da seguire, da raggiungere — da quell'Idea proteo che doveva esser tutto, ingoiar tutto, spiegar tutto, esser tutto — e che perciò, come sempre, alla stretta dei conti, non dette tutt'al più che la spinta verso alcune parti.

Cousin è più ragionevole e meno grande. Prima di tutto nel suo eclettismo è implicito il proposito di *scegliere*, cioè di rigettare assolutamente come false alcune teorie passate. Anche il Cousin mirava, come il Leibniz, a una filosofia spiritualista la quale, pur tenendo fermi alcuni degli acquisti più sicuri fatti dal pensiero, difendesse e sostenesse un numero ristretto di principi non troppo in contrasto con la religione dominante. Quello di Cousin è dunque un pluralismo limitato, *rabougri* in quattro sistemi, (sensualismo, idealismo, scetticismo, misticismo) da' quali egli succhia, come timida ape, quel che più gli conviene per farne il dolce miele dello spiritualismo cristiano.

Bisogna invece, secondo me, accettare *tutta* la ricca pluralità della vita filosofica, senza fermarsi davanti a nessun *verboten*, e senza prendere sempre come base di scelta i sistemi formati ma anche le soluzioni particolari di problemi particolari. Bisogna compilare una specie d' inventario delle questioni e vedere quante soluzioni vi sono per ciascuna di esse, e quali significano veramente qualcosa, e fino a che punto le rimanenti si escludono.

Non si debbono scacciare quelle teorie che non si accordano perfettamente a una corrente di pensiero scelta prima e prediletta in fondo al cuore, ma eliminare soltanto quelle che non voglion dar nulla e quelle che ripetono cose da altre dette con un linguaggio non tanto diverso da rivelarci aspetti, lati ed elementi della realtà che prima non fossero considerati abbastanza. Cacciar via le buccie vuote, le semplici repliche — e nient'altro. *Tutto* il resto è materiale buono e da non esser rifiutato se non in caso di patente disaccordo non già con altre teorie ma colla realtà medesima.

Da questa veduta sulla preparazione di una filosofia integrale che accetti il pluralismo delle verità per stringere più da presso tutta la verità, provengono due conseguenze.

Prima: la grande importanza della storia della filosofia per la filosofia stessa. Non che la storia della filosofia sia identica, come vogliono Cousin e Gentile, alla filosofia, ma essa n'è certo, *oggi*, la preparatrice e collaboratrice indispensabile. Altra cosa è narrare i pensieri altrui e altra cosa è pensare per conto proprio, ma per pensare più perfettamente e compiutamente è necessario, a questo punto della civiltà in cui il pensiero ha già una storia abbastanza lunga, conoscere e ricordare tutti i pensieri,

le intuizioni, le ipotesi e magari le fantasie di quelli che vennero prima. La nostra attività personale deve ordinare, esaminare, correggere, esprimer meglio, saldare insieme, riempire i vuoti, rifinire e ripulire ma non può improvvisare e rifare da sè venti secoli di travaglio concettuale. La storia della filosofia è oggi il gran magazzino e il gran laboratorio in cui si fa la filosofia – e si continua, perciò, la stessa storia della filosofia. La quale però non deve studiare solo i maggiori ma anche i men noti — e non solo in ordine di tempo ma in ordine di problemi e non solo in astratto ma comparativamente.

Altra conseguenza che si può intravedere per analogia: come in chimica la teoria delle serie de' corpi ha condotto alla scoperta di corpi nuovi; come in biologia l'ipotesi evoluzionista ha portato alla scoperta e ricostruzione di specie intermediarie così in filosofia l'ordinamento in serie delle metafisiche passate potrà forse condurre a scoprir le lacune e a costruire altre metafisiche possibili e immaginabili ma che non furon fatte per la maggiore difficoltà o per minore comodità.

Se le metafisiche non son altro, come abbiamo visto, che estensioni analogiche di una parte al tutto, può esser ben avvenuto che alcune parti non siano state ancora inalzate alla gloria di unità esplicative e che con ciò noi abbiamo perduto fino adesso alcune illuminazioni di pensiero e alcune latebre di realtà.

La proposta contenuta in questo scritto non è eroica ma è forse giusta.

Nella filosofia non si tratta sol di scoprire o di annunziare — ma di accostare più davvicino la realtà e di esprimerla col linguaggio più ricco e più preciso. A me pare che le teorie parziali de' filosofi sian come reti a larga maglia colle quali vogliano stringere il mondo e tantissime cose scappano traverso i buchi' — or l'una ed or l'altra, secondo la fabbrica e la struttura della rete.

E se qualcuno mettesse insieme le reti, una sopra l'altra, intrecciando filo con filo? Gli spazi di ciascuna verrebbero a esser coperti dai fili delle altre, le maglie sparirebbero o diverrebbero senza confronto più fitte — e allora, forse, assai meno realtà sfuggirebbe al nostro millenario e bramoso inseguimento.

Giovanni Papini.

MAINE DE BIRAN E KANT

In Italia si è parlato spesso del Rosmini come di un Kant italiano; e così in Francia si è paragonato a Kant Maine de Biran: meno spesso a dir vero, e con più viva coscienza dell'originalità del secondo e della posizione a lui spettante nella storia del pensiero francese durante il secolo scorso. Il confronto istituito in tal modo è giustificato da ragioni storiche e da ragioni filosofiche; esso conduce alla constatazione di molte somiglianze, e di qualche coincidenza; ma oltre un certo limite le somiglianze cessano e subentra loro una radicale diversità di metodo e di risultati, ch'è interessante rilevare, poichè essa è atta a chiarire il significato ed il valore di due filosofi e di due tradizioni di pensiero.

L'analogia fondamentale sussistente fra Kant e Maine de Biran è quella della posizione storica, poichè, pigliando le cose nelle grandi linee, può dirsi ch'essi rappresentino due reazioni spontanee, il primo della filosofia tedesca, il secondo della filosofia francese, alla corrente della filosofia empirista e sensista generata da Locke. Il problema donde essi partono è il problema comune a tutta la filosofia del settecento: quello dell'origine delle idee. La soluzione data da Locke a tale problema fu condotta alle sue estreme conseguenze dallo Hume e dal Condillac; prese con essi una di quelle forme semplici, coerenti, intransigenti che mentre soddisfano il bisogno che lo spirito ha di unità e di coesione, sono appunto le più proprie a far risorgere il dubbio. Per non parlare di Condillac, nella cui *statua* famosa noi ritroviamo il gusto, l'amore della chiarezza e della proporzione, che son proprie dei francesi, ma che nessuno può dire se debbano per l'appunto ritrovarsi nell'essenza stessa della realtà e dello spirito, è certo che Hume giunse a tanta certezza sull' incertezza della conoscenza umana, da far sorgere dubbi e domande sul fondamento di tale certezza, da far pensare se tale certezza non potesse diminuire in parte l' incertezza attribuita alla conoscenza in genere, e lasciare alla nostra ragione il sicuro dominio di un certo territorio, per quanto ristretto. È, in fondo, il ben noto argomento contro gli scettici: è inutile indugiarvisi. Tale argomento però deve vibrare su di una corda ben pro-

fonda ed essenziale dello spirito se, dopo le analisi scettiche dello Hume (penetranti, raffinate, geniali quanto altre mai), vediamo sorgere d'ogni parte filosofi di razza che rivendicano, in misura maggiore o minore, i caratteri di certezza spettanti alla conoscenza umana, e dimostrano i titoli di validità della scienza. Contro Hume è diretta la filosofia di Reid e di Kant, contro Hume e Condillac è rivolta la filosofia de Maine de Biran.

Partire da Hume, e partire da Condillac e da Hume, non sono precisamente la stessa cosa. Il filosofo francese ed il filosofo inglese hanno in comune la tesi dell'origine empirica delle idee — ma differiscono nel problema che si riferisce al carattere della scienza: il primo cade, più di una volta, in evidenti contraddizioni, per giungere ad una scienza stabile e sicura dello spirito che s'innesta assai bene in una concezione materialistica del mondo; il secondo invece conclude alla impossibilità della scienza, e considera tutte le conoscenze da noi possedute, comprese quelle che si riferiscono ai fatti spirituali, come conoscenze dei fenomeni, i quali possono da noi essere appresi e descritti, ma non *spiegati*, giacchè il concetto di causa non significa nulla più che l'abitudine ad una successione di fatti, — e perciò spiegare non significa niente più che descrivere tale successione. Ora Maine de Biran non ignora il problema di Hume, anzi le sue indagini intorno alla causa, e la soluzione originale da lui proposta di tale problema, dimostrano che questo occupava un posto assai notevole nella sua riflessione: tuttavia il suo antecedente immediato, quello a cui egli direttamente si contrappone, è sopratutto la filosofia che pretende derivare dai sensi le nostre idee generali, le *categorie*. Contro tale filosofia egli afferma che le idee generali non si traggono già dall'esperienza, ma anzi le preesistono e la condizionano; che senza tali idee l'esperienza non sarebbe per noi quello che è.

In questa posizione Kant e Maine de Biran sembrano incontrarsi e coincidere. Per entrambi l'oggetto in astratto non diventa l'esperienza effettiva del mondo esterno senza l'intervento di un elemento soggettivo; di quell'elemento per l'appunto che costituisce la *forma* della conoscenza, e che organizza in un tutto unico e coerente le esperienze particolari. Questa è la forma: e che cosa è la *materia* della conoscenza? Anche su questo punto l'accordo continua. La materia della conoscenza è al disotto della soglia della coscienza: considerata in sè stessa è un limite, dice Kant, è un'astrazione, dice Maine de Biran

La sensazione pura, costituente il dato intuitivo, non ci sarebbe nota, se non esistesse già in noi quella condizione indispensabile di ogni conoscenza ch'è la conoscenza dell'io. L'insieme delle sensazioni costituisce un caos, privo di ordine e di nessi, e non riferito ad alcun punto fisso: le sensazioni in sè sono le sensazioni di nessuno: e cioè non sono conosciute da alcuno, non costituiscono *conoscenze*. Queste sensazioni astratte Maine de Biran le chiama più propriamente *affezioni*, per eliminare dal loro nome ogni traccia di soggettività, e per chiarire che in esse noi troviamo soltanto uno stimolo esterno, sia o non sia esso avvertito.

Ma allorchè sulla materia caotica delle sensazioni l'io imprime la propria forma, il caos viene trasformato in un mondo, le sensazioni assumono relazioni reciproche ed in pari tempo si dispongono nella relazione fondamentale col soggetto che le trae alla luce della coscienza: esse sussistono, coesistono, si succedono, si coordinano, si subordinano e, quel ch'è più, si stabiliscono fra di esse i rapporti della causalità e dell'inerenza. Tutte queste relazioni, costituenti la forma della conoscenza, hanno un'origine soggettiva: in questo Kant e Maine de Biran sono d'accordo; e l'accordo su di un punto di tanta importanza, può far supporre un accordo su tutta la linea, una perfetta identità di pensiero.

Ma perchè ciò fosse bisognerebbe che la « soggettività » delle relazioni fosse concepita dai due filosofi nello stesso modo: invece a questo punto incominciano le differenze, le quali crescono per via, e finiscono per costituire una divergenza fondamentale. Kant e Maine de Biran, infatti, concepiscono il soggetto della conoscenza in modo totalmente diverso.

Entrambi partono dall'io empirico: esso è il dato immediato più certo e più importante della vita interna. Esso ci appare come il centro di coordinazione della materia sensitiva: ma se paragoniamo, così senz'altro, questo particolare fatto psichico ch'è la coscienza dell'io, col complesso delle altre percezioni costituenti la personalità umana, noi non giungiamo a riconoscere, immediatamente, nell'io le relazioni che costituiscono la forma del conoscere, e nemmeno, a prima vista, riusciamo a persuaderci che nell'io possa ritrovarsi la loro origine. D'altra parte non è possibile presupporre un io sostanziale e metafisico; perchè in tal modo non scopriremmo più la sorgente delle nostre

idee, e invece non faremmo altro che porre al principio una di quelle nozioni (la sostanza) che s'incontrano per via e che si tratta per l'appunto di spiegare. Si tratta dunque di scoprire fra l'io, le cose e le loro relazioni, un nesso che non presupponga alcuno di quei concetti, la cui spiegazione costituisce per l'appunto il problema da risolvere.

È in questo lavoro che le vie divergono. Maine de Biran osserva che noi, nella nostra esperienza, troviamo l'io associato con le sensazioni, e costituente con esse un conglobato quasi indissociabile, che non ci permette di vederlo nella sua vera natura, e di riconoscerlo come origine delle idee generali. Si tratta dunque di denudare l'io, di ripercorrere a ritroso tutto il cammino della coscienza, fino a giungere a tal punto in cui l'io si ritrovi allo stato puro, libero da qualsiasi combinazione e associazione con la materia sensitiva. Abbiamo già visto[1] in qual modo Maine de Biran percorresse tale cammino e come egli giungesse a scoprire l'io puro nello *sforzo*, quel fatto elementare d'iniziale volontà nel quale l'io si pone liberamente di contro ad una resistenza ch'è rappresentata dalla sensazione oscura del proprio corpo, sensazione nella quale non bisogna porre alcun elemento spaziale, poichè l'intuizione dello spazio esterno è posteriore a tale sensazione primitiva, ed è in parte originata da essa. In questo sforzo noi riconosciamo la dualità attiva-passiva, che poi vedremo riflessa su tutto il mondo, per il fatto che il mondo è formato dall'io, — in esso soprattutto noi riconosciamo il prototipo di alcune nozioni fondamentali quali la sostanza, la forza, la unità, l'identità, la libertà e la necessità, che da esso sorgono per riflessione (cioè per l'apprensione immediata che l'io ha di sè stesso e che costituisce il *senso intimo*), ma sopra ogni altra cosa la *causa*, la categoria principe, la cui intuizione immediata costituisce l'asse fondamentale della conoscenza. Noi intuiamo cioè la nozione di causa insieme col fatto primitivo dello sforzo, in cui ci sentiamo origine di un movimento, ed in cui ci sentiamo, in pari tempo, per la prima volta, *noi stessi*.

È questo uno dei casi più notevoli di quelle che sono state chiamate *spiegazioni per rovesciamento*. In Hume, infatti, si cerca

[1] Questo scritto è tolto da un corso di quattro lezioni su M. d. B. tenuto alla Biblioteca Filosofica di Firenze, che sarà pubblicato fra breve nei *Quaderni della Voce*.

di spiegare il concetto di causa mediante l'esperienza dei sensi; in Maine de Biran il concetto di causa da problema si trasforma in spiegazione — esso ci è noto immediatamente, è la chiave stessa senza di cui la nostra conoscenza del mondo ci appare incomprensibile. Così, ad es. il Gioberti, messosi a considerare il problema della creazione del mondo — quel problema, cioè che consiste nel determinare se il concetto di « creazione » abbia un significato, e se, avendone uno, esso si adatti ed esprimere il rapporto esistente fra la totalità dell'esperienza ad un' ipotetica causa personalizzata di tale totalità, — solleva il problema a spiegazione e dice: l' intuito della creazione costituisce il fatto primitivo della nostra conoscenza; se non si ammette tale intuito la conoscenza che noi abbiamo del mondo diventa incomprensibile. Ed Hegel, per prendere un esempio più illustre, avendo accettato dalla filosofia kantiana l' affermazione delle antinomie esistenti nello spirito, e proponendosi di spiegarle, trasforma la stessa contraddizione in spiegazione dell'esperienza, la ripone nel concetto medesimo ch' era stato, fino ad allora, concepito come assoluta coerenza — e con questo ritiene d'avere risoluto il problema donde era partito. Abbiamo citati questi due esempi per chiarire il tipo della soluzione escogitata da Maine de Biran: ma aggiungiamo che la sua spiegazione, sebbene somigliante nella forma alle altre due, ci sembra infinitamente più probabile: tanto più probabile da esser vera.

Per Kant invece la coscienza dell' io e la coscienza delle cose stanno sullo stesso livello: è vano sperare che con l'una si possa spiegar l'altra. Non soltanto l' io empirico non è l'anima-sostanza, ma esso non è nemmeno un fatto privilegiato che possa servire ad illuminare gli altri fatti. La stessa affermazione capitale di Maine de Biran, che « lo sforzo voluto e percepito immediatamente, costituisce per l'appunto l' individualità, l' *io*, il fatto primitivo del senso intimo » darebbe luogo alla critica caratteristica di Kant: che cioè accanto alla volontà abbiamo, in questo fatto primitivo, una percezione, e che si tratta appunto di spiegare che cosa sia la percezione, e come essa si produca. Ora la percezione, secondo Kant, implica due elementi, l'uno materiale e l'altro formale e, soggettivo sì, ma che nulla ha a che vedere col soggetto empirico, poichè consiste nel sistema delle idee razionali, non deducibili dall'esperienza, che noi troviamo in noi stessi, e che entrano costantemente in combinazione coi

dati dei sensi. Da questa combinazione risulta ciò che si chiama « l'esperienza » ed anche quella particolare esperienza ch'è la coscienza dell'io, la quale è dunque una unità derivata, non un'unità primitiva, una formazione e non una causa.

Qui la differenza fra Kant e Maine de Biran si scorge chiaramente. Il primo tenta una dissociazione di due idee, quella di soggettività e quella di io. Per il secondo invece tale dissociazione non è nemmeno da tentare, l'io e l'oggetto restano radicalmente distinti, ma entrano in rapporto nel fatto della conoscenza. Qui si vede pure chiaramente in che cosa il criticismo differisca dalle altre spiegazioni soggettive della conoscenza. Esso è caratterizzato, non soltanto dal tentativo di ricondurre ad un'origine soggettiva le nozioni fondamentali, ma altresì dal tentativo di concepire in tal modo lo spirito, da potervi poi includere anche tutte quelle apparenze che il senso comune considera come « cose » ed attribuisce al mondo esterno.

E si vede inoltre come Maine de Biran, sebbene sorga in antagonismo con gli ideologi e con la tradizione empiristica, rimanga in fondo empirista, sebbene su di un livello assai più elevato. L'ordine dei fatti e l'ordine delle idee non gli appariscono mai radicalmente distinti; la sua polemica si rivolge a coloro che vogliono spiegare le idee con certi fatti, più tangibili, escludendo dalla considerazione tutti gli altri. Così giunge a riconoscere le idee nel fatto primitivo; la riflessione e lo sforzo si identificano per lui nell'io — nè vi ha luogo nello spirito per idee o categorie che a tale origine non si possano in alcun modo assimilare.

Ora però le idee, nel mentre hanno un'esistenza per noi, hanno un contenuto per sè che si riferisce ad una esistenza distinta da noi; esse hanno da noi la forma, ma ci rappresentano la *realtà*. Ma qual valore può avere tale conoscenza della realtà? Questo è il problema che Maine de Biran sembra non essersi posto, ed in ciò si sente come egli abbia reagito piuttosto al sensismo di Condillac che allo scetticismo di Hume. Delle due parti costituenti la teoria della conoscenza, l'una relativa all'origine delle idee, l'altra relativa al valore oggettivo della conoscenza sensibile, egli sembra aver visto soltanto la prima; sta racchiuso nel suo soggetto il quale, essendo nell'esperienza, non è tutta l'esperienza. Il criticismo invece si riferisce ad un soggetto più largo dell'io, nel quale l'esperienza interna rientra allo stesso titolo di quella esterna; esso studia quindi il problema della

conoscenza in generale, e deve anche determinare il valore della conoscenza sensibile. Kant non si domanda soltanto quale sia l'origine delle idee, ma vuol anche conoscere quale è il significato della presenza delle idee nel nostro spirito. Si avvolge per ciò fare in infinite e tortuose complicazioni e sembra talvolta un virtuoso del pensiero, mentre risalta tutta a vantaggio di Maine de Biran la sobria e solida audacia delle sue analisi; ma innegabilmente il disegno di Kant è più vasto ed i risultati della sua critica investono molto più a fondo i problemi della filosofia. Questa, che prima di lui era necessariamente una metafisica od un'anti-metafisica, diventa con lui una filosofia della metafisica; non si limita più alla enumerazione delle categorie ed alla ricerca della loro origine, ma indaga altresì sul significato della loro presenza nello spirito, e sul valore della conoscenza relativamente alla realtà. E può dirsi che, almeno in questa instaurazione del concetto di filosofia, Kant sia stato un iniziatore — come Locke lo era stato un secolo prima, e che tutti i filosofi che gli son succeduti, sia che lo seguissero, sia che polemizzassero con lui, hanno accettato da lui tale concetto di fondamentale importanza.

Verso la fine della sua carriera filosofica Maine de Biran giunse a vedere che tutte le nostre conoscenze, per quanto primitive, sono conoscenze di fenomeni, e che pertanto resta sempre problematico il loro riferimento alla realtà. Vide altresì che le nozioni riflessive, sorte col fenomeno primitivo, non potevano applicarsi a tutta l'esperienza senza fare un salto pericoloso, che insomma tutta la sua analisi, se troncava le radici del sensismo, non riusciva ad eliminare il dubbio scettico.

Di fronte a questo dubbio, resistente a tutte le precedenti analisi, Maine de Biran non fece che ripetere il procedimento usato prima, allorchè aveva spiegato il concetto di causa dimostrando che l'intuito della causa è primitivo nell'ordine dell'esperienza come il suo concetto è indispensabile nell'ordine della conoscenza. — Così in questo caso spiegò il valore obbiettivo che noi attribuiamo alla nostra rappresentazione, conferendo al soggetto una facoltà dell'assoluto o credenza. L'uomo rappresenta, conosce e crede: queste tre funzioni dello spirito posseggono uno stesso grado d'importanza nella costituzione dell'esperienza totale, ed è soltanto allorchè si solleva arbitrariamente uno qualsiasi di questi tre elementi alla dignità di criterio

assoluto della certezza che sorgono i problemi insolubili, o le soluzioni semplicistiche ed arbitrarie della filosofia. In tal modo Maine de Biran, proprio di fronte al problema razionale per eccellenza, consistente nel decidere se la ragione interpreti, oppure deformi la realtà, o se invece coincida con essa, sfugge nuovamente e definitivamente dinanzi alla ragione, e fa della certezza un risultato della nostra facoltà di credere. Qui la sua diversità da Kant appare spiccatamente: basta rammentare la distinzione stabilita da questi fra *Glauben* e *Wissen* per persuadersene.

La credenza *realizza* le rappresentazioni ideali e ci assicura ch'esse corrispondono a cose; così vi è una cosa dietro il fenomeno dell'io e questa cosa è l'anima-sostanza, vi è una realtà donde ci vengono le idee di infinito e di eterno, e questa realtà è Dio: ecco il mondo fisico ed il mondo metafisico immediatamente restaurati insieme con l'affermazione di una facoltà dello spirito di cui le esistenze reali siano l'oggetto. Maine de Biran in questo modo andò sollevandosi nell'ordine dei fatti — e così facendo giunse a fatti sempre più elevati, fino al fatto supremo: il fatto Dio. In tal modo gli parve di poter continuare a immedesimare le idee con l'esperienza intima (trasformatasi a questo punto in esperienza del divino), sebbene avesse riconosciuto che, di fronte a certe idee, la volontà, che non le crea, altro non può fare se non « aprire gli occhi dello spirito, dirigerli dal lato donde viene la luce, e tenerli fissi nell'oggetto »; perchè in ciò consistono il potere e la libertà dell'uomo.

Se si guarda al filosofo, piuttosto che alla filosofia, questo Maine de Biran, così diverso come tipo mentale dall'autore della *Critica della Ragion Pura*, non ci parrà invece troppo dissimile dall'autore della *Critica della Ragion pratica*: per entrambi, infatti, le verità metafisiche, ignorate o distrutte dalla filosofia dello spirito, tornano poi ad esser valide, sia che costituiscano l'oggetto di una credenza che ha valore di scienza, sia che si trovino implicite, a guisa di postulati, nelle forme della coscienza pratica. Tale riaffermazione è in fondo una riaffermazione immediata, non ostante cerchi di assumere le parvenze della riflessione, soprattutto in Kant. Ma questa riaffermazione ci mostra, in entrambi i casi, l'uomo che esorbita dai confini del sistema, e che cerca di esprimersi in una nuova filosofia slargando gli schemi già composti; la qual cosa in entrambi i casi diede luogo ad arbitri di pensiero, ed a contraddizioni — in fondo,

peraltro, bisogna riconoscere ch'era legittima, poichè dimostrava che la prima filosofia non aveva tenuto il debito conto di tutti i problemi ch'era chiamata a risolvere.

Ma se, lasciando l'uomo da parte, noi guardiamo al pensiero, dobbiamo concludere che la differenza permane, e profonda. Se Maine de Biran non avesse ammesso tra i fenomeni altra causalità che quella della successione costante, egli avrebbe potuto anche prescindere dal problema della certezza logica ma egli aveva per l'appunto concentrato tutti i suoi sforzi contro quel concetto della causa — pertanto doveva risolvere il problema dell'apparenza e della realtà; e l'averlo trascurato a lungo costituisce una debolezza essenziale del suo pensiero. Tale debolezza non fu sanata dalla sua seconda teoria, quella della credenza, poichè tale teoria non era una soluzione, ma un semplice riconoscimento dell'esistenza del problema ed una tacita confessione d' impotenza a risolverlo. Deve, dopo di ciò, concludersi che la filosofia di Maine de Biran rappresenta un punto di vista parziale e insufficiente — che venga poi assorbito ed annullato dal punto di vista di Kant? Ch'essa abbia rappresentato, imperfettamente e provvisoriamente, per la Francia, una specie di kantismo indigeno e tardivo — come si disse poi della filosofia del Rosmini in Italia?

Noi non lo crediamo; poichè la filosofia di Maine de Biran sebbene abbia preso in considerazione un campo assai più ristretto di quello di Kant, anzi perciò appunto, ha intrapreso indagini impostate in modo originale e le ha condotto a risultati che in molti casi possono considerarsi definitivi. E se, in certi punti, essa si trova in ritardo nel pensiero critico, in altri invece lo previene, tanto da trovarsi all'unisono col pensiero dei successori di Kant. Bisogna guardare a Fichte e a Schelling, ma sopratutto a Fichte, per convincersi che la posizione assunta da Maine de Biran, per quanto ancora empiristica, è di un tale empirismo che il pensiero tenta inutilmente di superare quando, sia pure dopo avere attraversato il mare irto di scogli della *Critica della Ragion pura*, si propone di ricostruire, di unificare, di spiegare.

GIOVANNI AMENDOLA.

LETTERA MOLTO APERTA AI POSITIVISTI

Un articolo del Prof. Erminio Troilo su Giovanni Vailati (*Cronache Letterarie*, 2[illegible] gennaio) mi fa sentire il bisogno di precisare la mia posizione rispetto ai positivisti italiani. Da parecchio tempo il Prof. Troilo coglie tutte le occasioni che gli si presentano — e specialmente le morti di uomini che ci vollero bene: James, Vailati — per sfogare un suo postumo risentimento o dispetto o disprezzo contro quelli che anni addietro, specie nel *Leonardo*, parteciparono alla guerra contro il positivismo. Sfoghi, s'intende, discreti e velati e prudenti: senza nomi propri, senza accenni e riferimenti precisi. È chiaro che il Prof. Troilo conta sulla nostra intelligenza. Non ha torto. A me piace, per esempio, riconoscermi in quei «[illegible]» e in quei «frenetici» che, a detta dell'autore de' *Moderni Precursori di Kant*, «accerchiarono» e «imprigionarono» il povero Vailati e fecero strazio, lui tacito consenziente, delle glorie e delle idee positiviste. A me piace, dico, riconoscermi sotto quei nomi per non far finta d'ignorare il colpo e la sua intenzione ma nego, risolutamente e ripetutamente nego, la faccenda dell'«accerchiamento» e della «presa» del Vailati che qui vien raffigurato dall'egregio storico come vittima di amicizie e affetti personali. Spieghiamoci bene: codeste son fantasie del Prof. Troilo e fantasie raffinatamente maligne. Il Vailati, del quale fummo dei primi a riconoscere il valore, ebbe influenza su di noi — diciamo pure su di me e aggiungiamo: molta influenza — come noi ne avemmo forse un poca anche su di lui. Ma la nostra amicizia nacque per *affinità intellettuali preesistenti*. Essa non le produsse ma le rafforzò e le estese. Il nostro fu lavoro in comune, affettuoso e gaio lavoro anche quando più profonde si scoprivano le diversità, e col Vailati ci si sentiva fratelli o, se si vuole, fratelli minori, discepoli — non già assedianti o secondini. È una delle prove della larghezza di spirito e della generosità d'animo dell'indimenticabile scomparso fu quella di accostarsi a noi, di aiutarci nella nostra opera — di accorgersi che in noialtri, malgrado le violenze, le confusioni, le superficialità e tutto quel che volete, v'era più vita, più ingegno e anche, diciamo il vero, più fresca cultura che nei bravi giovani che tenendosi stretti ai loro illustri professori cercavano di salire rapidamente per la strada maestra dei diplomi, dei titoli e dei concorsi ai posti della filosofia retribuita. Il Vailati sentì le somiglianze fra lui e noi — anch'egli, ad esempio, amava dar forma paradossale al suo pensiero e non si peritava a stampare i suoi intransigenti pareri sui cattivi libri — ed ebbe il coraggio di stare nel *Leonardo* a dispetto del dispetto altrui e di tutto quel che lo separava da noi per cultura e temperamento.

***

Messa da parte così la questione Vailati — sulla quale mi riservo di tornare tutte le volte che ce ne sarà bisogno — eccomi a quella più personale ai rapporti miei col positivismo. A pochi potrà importare ma siccome questa è una rivista personale e fatta per pochi anche le mie dichiarazioni sono al loro posto.

Io cominciai come positivista: i miei primi articoli si trovano nella *Revue Scientifique*, nel *Monist*, nell'*Archivio per l'Antropologia* — ed ebbi per essi lodi e complimenti da Roberto Ardigò, da Giovanni Marchesini e da altri simili. Quando, nel 1903 o 1904, incominciai anch' io a battagliare contro

i positivisti, una delle principali ragioni che mi mossero fu il vedere quanto poco fedeli al metodo positivo fossero i positivisti italiani. Ciò che mi urtava ne' loro scritti era la mancanza di chiarezza, di precisione, di sicurezza, e soprattutto l'intrusione di metafisiche incoscienti che, dal punto di vista positivo, non erano più giustificate delle metafisiche religiose o spiritualiste. Io combattei dunque i positivisti perchè *tradivano il positivismo, perchè non erano abbastanza positivisti*. A questa ragione se n'aggiunse presto un'altra: il positivismo non soddisfaceva a tutte le esigenze dell'anima moderna oppur tentava di soddisfarle con mezzi grossolani e falsi — non riconosceva abbastanza il valore degli elementi più alti ed attivi dello spirito ed aveva un invincibile tendenza a far derivare l'alto dal basso, il superiore dall'inferiore.

Questo secondo ordine di critiche era giustificato solo fino ad un certo punto e oggi, con mente più chiara e più calma, io non mi sognerei di chiedere ad un metodo quegli ideali e quelle compiacenze che soltanto la fede o la fantasia posson dare a chi le segue.

Era dunque in un periodo di ricerca, d'inchiesta e di sete spirituale, nonostante ciò non mi lasciai sedurre, come altri, o dal misticismo o da forme vaghe di spiritualismo misterioso, o dai pretesi neo-idealismi e neppure da quell'hegelianismo che tante vittime ha fatto in una generazione che il cattivo positivismo aveva reso disadatta a esaminare criticamente le formole offerte. Mi tenni fermo a voler idee chiare, cose precise, e resultati visibili e utili: mi tenni sempre, insomma, alla grande tradizione positivista ch'è assai più antica non solo di Roberto Ardigò ma anche di Augusto Comte. E la riprova è questa: che nel mio libro di polemica filosofica pubblicato allora (*Crepuscolo dei Filosofi*, 1906) non veniva aggredito soltanto Comte ma anche Kant, non solo Spencer ma anche Hegel e che nel *Leonardo*, se sbeffavo Lombroso, non la menavo buona a B. Croce.

Naturalmente non mi contentavo soltanto — come non mi contento ora — di studiare il metodo o di misurare e vagliare gli altri con esso. Avevo in me anche bisogni fantastici e attitudini artistiche e velleità pratiche che in qualche modo dovevo esprimere. E le espressi con piani di metafisiche, con programmi di conquista del mondo per mezzo dello spirito, con miti filosofici e con leggende, e con favole, e con sogni e con tutte quelle cose che un altro Cardinale d'Este potrebbe chiamare « corbellerie ». Ma codesto rigurgito e ribollimento di fantasia, se pure rimescolò e intorbidò le placide acque della corrente empirica e metodica, non le deviò nè l'asciugò. E quando ci venne di fuori il Pragmatismo — da quei paesi di lingua inglese dove il vero positivismo ha fruttificato più che altrove — mi sentii attratto da esso perchè mi sembrava, come infatti è, un positivismo migliorato, perfezionato, raffinato e in cui si fa maggior parte all'attività dello spirito. Io svolsi soprattutto quella forma di Pragmatismo creata dal James e che si riduce alla teoria del *Will to Believe* e delle « conseguenze utili », e, secondo il mio solito, la condussi agli estremi. Le mie esagerazioni infiammarono sul James stesso e furon tradotte e discusse nei paesi d'origine del Pragmatismo. Ma non per questo ignorai o rinnegai l'altro Pragmatismo, il Pragmatismo originario, il Pragmatismo di Peirce e di Vailati — il Pragmatismo che è continuazione del Positivismo. Ed ora, dopo qualche anno di silenzio e di riflessione, io ho abbandonato piuttosto quello di James che quello di Peirce — cioè ho lasciato quel Pragmatismo che più si prestava alle iperboli della fantasia, ai voli delle metafisiche e alle speranze della religione. Non ho ucciso in me il poeta ma l'ho costretto a non impac-

per mangiare e riprodursi. Se gli aveste detto ciò, egli si sarebbe dicerto arrabbiato e preferiva andare su pei peri del misticismo. »

Chi è, su questa buia terra, il trionfatore di tutto e di tutti? È il verme. « Il verme da ultimo ha ragione di tutto, della terra che ci fa tanto feroci e del cielo che ci fa tanto speranzosi. Dopo aver letto e anche ammirato le epopee umane e i fasti degli eroi, è bene rileggere un poco l'epopea del verme. Sentiamo cosa dice:

Hommes, la volonté, la raison, la science
Tentent ; seul j'accomplis.
Tout m'appartient, tout vient à moi, gloire guerrière,
Force, puissance et joie et même la prière
Puisque j'ai ses genoux.

Pertanto questo tedioso deprecatore della vita, che non avvertiva la luce del sole perchè aveva gli occhi infangati di lacrime, doveva ritenere che il maggior bene consistesse nel non essere; questo spiega come mai una volta egli si sia rivolto ad un uomo, perito in duello, con queste parole. « Io vi felicito bene per aver affrettato con una morte violenta la fine di questo terrestre passaggio che doventa alla lunga così paurosamente squallido e deserto; per avere insomma posto il termine del vostro cammino alla portata di una pistola. E questa distanza vi sembrò ancora troppo grande e voi la riduceste correndo alla lunghezza di una sciabola. Mi dolgo d'essere rimasto: e come i soldati di Cesare a Brindisi dall'alto delle rupi imminenti alla riva, aspetto invano le navi che tragittarono le prime legioni. »

Io non so se questo Neal stia oggi ancora ad aspettare le navi — ma se questi lunghi anni fossero trascorsi invano, io chiederei per grazia agli Dei di volere affrettare il desiderato trapasso. Troppo le sue dolorose invocazioni feriscono il cuore. Però, se gli Dei crudeli non ascoltassero la mia preghiera ed un giorno mi fosse dato d'incontrare, per qualche via solitaria di Firenze, il contemplatore del fango, « O uomo — io vorrei dirgli — tu mi sembri impastato d'un santo e di un maiale. Ha del santo quel tuo disprezzo del mondo e dell'esistenza, che ti debbon sembrare ben effimeri e vacui, se non strappano alle tue labbra un sorriso che non sappia d'ironia — ma riconosco il suino a quel tuo parlar grasso e spesso di stomaco e di femmine, e alla scodinzolante insofferenza di tutto ciò che a te non convenga. E se è vero che ogni uomo vede sopratutto la realtà che trova in sè, e che propostosi perciò di filosofare sul mondo finisca senz'avvedersene per esprimere sè medesimo, ben lurida dev'essere la tua natura, e ben comprendo che la vita ti pesi, e che il ritardo della livida navicella ti annoi. Ma dimmi, o uomo; come passerai tu quest'attesa? Tredici anni son già trascorsi; e forse tredici, e poi tredici ne passeranno ancora. Come hai tu riempito il tuo passato? E come riempirai il tuo avvenire? Sia pure che la vita è fatta di stomaco e di carne: ma l'orgia mal si conviene a chi ha vestito le bianche bende del morituro. Vi sono voci che partono dal fango per salire a Dio: chi misura l'infinita distanza che lo fa più basso del cielo ha già in se l'infinito. Ma vi son voci che sorgono dal fango per ripiombarvi dentro. Qual è la tua? Io vi sento rigurgitare troppo spesso le vivande commiste ai baci, per poter credere che essa giunga fino a Dio: il santo deve dormire pesantemente avvolto nel suo mantello setoloso. E rammento la storia, che mi fu narrata un giorno, di un rospo che uscì per un solo attimo dal suo pantano e guardò con bramosia il cielo stellato. » G. A.

UN ANTIPRAGMATISTA INGLESE

BERTRAND RUSSELL, *Philosophical Essays.* — London, Longmans, Green, and Co. 1910 (pp. VI-185 — 6 s.)

Non ci sarebbe bisogno di presentare Bertrand Russell se i più degli italiani non si fermassero, ne' loro acquisti filosofici, al Boulevard Saint Germain. Bertrand Russell è un matematico venuto alla filosofia, dopo aver assaggiato anche gli studi sociali (fece un libro sulla *German Social Democracy*). Come matematico ha scritto *An Essay on the foundations of Geometry* e *the Principles of Mathematics* (è uscito soltanto il 1. vol.) — come filosofo *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* e questi saggi. Somiglia un po', come tipo mentale, a Giovanni Vailati, anche lui matematico e filosofo. (Il Vailati parlò della sua definizione della matematica in *Leonardo*, giugno 1904).

L'unico gruppo intellettuale italiano col quale sia in relazione è quello de' logici matematici. Il Russell ha adottato molti de' segni e de' teoremi del Peano e fu il Vacca (Parigi, 1900) che gli segnalò l'importanza dei manoscritti inediti di Leibniz. Questo nuovo volume contiene: 1. *Gli elementi dell' Etica* (pp. 1-58, sui libro di G. E. Moore, *Principia Ethica*, cfr. *Leonardo*, ottobre-dicembre 1905) — 2. *Il culto dell'uomo libero* (pp. 59-70) — 4. *Lo studio delle matematiche* (pp. 71-86) — 4. *Pragmatismo* (pp. 87-126) — 5. *La concezione della verità di William James* (pp. 127-149) — 6. *La teoria monistica della verità* (pp. 150-169) — 7. *Sulla natura della verità e della falsità* (pp. 170-185). Quello che m' interessa di più è quello sul Pragmatismo.

Secondo il R. il Pragmatismo è una dottrina realmente nuova (p. 88) a dispetto delle dichiarazioni in contrario del James e dello Schiller — e nuova specie rispetto alla teoria della verità. Non per questo il R. è più indulgente e dopo aver riconosciuto, forse malignamente, la novità del Pragmatismo passa a dimostrarne l' infondatezza.

Comincia dall'esaminare a lungo la « volontà di credere » del James e così riassume la sua critica: « Esso [il James] ignora la distinzione fra chi crede e chi intrattiene un' ipotesi, e assume a torto che se noi non crediamo completamente un' ipotesi, dobbiamo non crederci affatto o sospendere interamente il nostro giudizio. Perciò egli può rappresentare l'alternativa « o accettare questa verità o andarsene senza » come una alla quale non si può sfuggire, per cui ogni esperimento, tanto nella scienza che nella vita quotidiana, implica uno stato d'animo che accetta questa o quella alternativa. Egli assume che noi possiamo dire di *conoscere* una verità quando la crediamo a caso, senza ragioni, e che perciò, circa al ridurre in princìpi la nostra conoscenza, non abbiamo altro da fare che « massimizzare » le nostre credenze. E le sue dottrine portano alla conclusione che persone diverse debbono avere credenze incompatibili » (p. 97).

Il R. riconosce però al Pragmatismo il merito di aver insistito sull'importanza dell'errore e sulla necessità di determinare la differenza tra esso e il vero. « Questo può sembrare — dice egli — a quelli non sofisticati dalla filosofia, un ovvio *truism*, ma nel fatto l'affare proprio della filosofia è stato considerato piuttosto quello di provare, più che è possibile, che ogni cosa è vera, che il distinguere tra verità e falsità » (pp. 98-99).

Buone osservazioni ha il R. circa il significato di quella parola « *working* » così cara ai pragmatisti: per gli scienziati una ipotesi è *operante* quando serve a spiegare dei fatti e ad ottenere conseguenze vere — cioè il suo operare è *teorico* — e non già quando ci dà una soddisfazione emozionale o ci aiuta a condurre una vita virtuosa (p. 106). « La novità essenziale del pragmatismo è ch'esso ammette, come fondamento della credenza, *ogni specie* di soddisfazione che può derivare dal possedere la credenza stessa, e non soltanto la soddisfazione teorica ch'è ricercata dalla scienza » (p. 108).

Il R. se la prende anche colla metafisica (umanismo) dello Schiller, la quale, come tutte le metafisiche si riferisce a casi e fatti non reali. « Non è dunque sulla terra che si applica il Pragmatismo ma soltanto nei cieli del Dott. Schiller, come solo nei cieli del Signor Bradley si applica la metafisica del Sig. Bradley. Tutta la dottrina, allora, si riduce a dire che si dovrebbe vivere celestialmente in un mondo nel quale la filosofia di un tale fosse vera, e questa è una proposizione che non abbiamo nessun desiderio di mettere in discussione » (p. 117) perciò la teoria dello Schiller « è applicabile, non al nostro mondo reale, ma ad un mondo ideale in cui tutte le speranze dei pragmatisti siano realizzate » (p. 118).

Il R. si estende poi a enumerare le conseguenze del Pragmatismo che sono secondo lui, lo scetticismo e l'evoluzionismo dal lato intellettuale e la democrazia, la fede nell'accrescimento del potere umano, e la fiducia nella forza. Al R. queste conseguenze non piacciono e così conclude: « Il Pragmatismo fa appello a quelle tempre di spirito che trovano sulla superficie di questo pianeta tutto il loro materiale immaginativo; a quelli che si sentono pieni di fiducia nel progresso, e inconscienti delle non umane limitazioni al potere umano; i quali amano la pugna con tutti i suoi rischi, perchè non dubitano affatto che finirà in vittoria; i quali desiderano la religione come desiderano le ferrovie e la luce elettrica, come una comodità e un aiuto negli affari di questo mondo, non come quella che provvede oggetti non umani per soddisfare la fame della perfezione e di qualcosa che possa essere adorato senza riserva. Ma per quelli che sentono che la vita su questo pianeta sarebbe la vita in una prigione se non ci fossero delle finestre sopra un più vasto mondo al di là; per quelli a cui la credenza nell' onnipotenza umana sembra arrogante e desiderano piuttosto la libertà stoica che conduce al dominio di sè che la dominazione napoleonica che vede i regni della terra ai suoi piedi — in una parola, agli uomini che non trovano l'Uomo un oggetto adeguato del loro culto, il mondo dei pragmatisti sembrerà meschino e piccino, un mondo che toglie alla vita tutto ciò che le dà valore, e che fa l'Uomo stesso più piccolo collo spogliar l'universo ch'egli contempla di tutto il suo splendore » (pp. 125-26).

Come si vede il Russell disprezza il Pragmatismo per delle ragioni.... perfettamente pragmatistiche, e ciò lo fa diverso dai suoi alleati italiani (Vailati e Calderoni) contro James e Schiller, per quanto qua e là le loro critiche al « pragmatismo nº 2 » (il nº 1º è quello del Peirce e, in fondo, di tutti i filosofi che hanno detto qualcosa di chiaro sul metodo) si somiglino.

Leggendo questo saggio si sente il bisogno di una differenza di nomi fra i due pragmatismi. Infatti quello combattuto del R. ha ben poco a che fare coll'altro, e alcuni potrebbero essere incoraggiati a cacciare o trascurare il più antico e più vero in seguito a critiche che ad esso direttamente non si rivolgono o non si applicano. G. P.

NOTIZIE

— Nei giorni 14, 17, 21 e 24 gennaio Giovanni Amendola ha fatto alla **Biblioteca Filosofica** di Firenze quattro letture su *Maine de Biran*.

— Nei giorni 30 gennaio, 3, 6, 10, 13 e 17 febbraio il Prof. Carlo Formichi parlerà, presso la stessa Biblioteca, di *Açvaghosha poeta del Buddhismo*.

— Alla fine di febbraio il Prof. Mario Puglisi tratterà dell'*Esistenza storica di Cristo* e nel mese di marzo Giovanni Papini terrà il suo corso sulle *Origini Italiane della Filosofia Inglese*.

— La *Cultura Contemporanea* di Roma (Via del Seminario 104) esce quest'anno in fascicoli più grossi (64 pp.) e annunzia di volersi occupare più di prima di studi e problemi religiosi.

— Mario Calderoni ha incominciato il 17 gennaio all'Università di Bologna il suo corso sulla *Filosofia dei Valori e il Pragmatismo*.

— A Bologna si riunirà presto il *IV Congresso Internazionale di Filosofia* (6-11 aprile). Dicono che le relazioni e comunicazioni inviate son già molte. Ne daremo notizia un'altra volta. Intanto chi vuol iscriversi mandi il suo nome e l'indirizzo alla Segreteria del Congresso (Piazza Calderini, 2. Bologna).

— Il numero di maggio 1911 dell'*Anima* sarà interamente dedicato a GIOVANNI VAILATI e quello di agosto a WILLIAM JAMES.

— Il Circolo di filosofia di Firenze, desiderando di iniziare, accanto alle discussioni su problemi disparati, un lavoro più concreto e continuo, ha deciso, nella sua adunanza del 20 gennaio, di promuovere presso la **Biblioteca Filosofica** che lo ospita una specie di archivio sussidiario per gli studiosi di filosofia.

Quest'archivio sarà diviso in due sezioni: una destinata ai materiali che dovrebbero servire alla preparazione di un dizionario storico dei termini usati dai maggiori filosofi italiani; — l'altra alle schede e indicazioni che dovrebbero servire alla compilazione di un dizionario bibliografico generale della filosofia, per problemi e per nomi.

Il Circolo non s' impegna a compilare esso medesimo questi due dizionari ma soltanto, per ora, a organizzare e ordinare la raccolta di appunti e di note presso la Biblioteca. Il Circolo ha incaricato Giuseppe Prezzolini della raccolta dei materiali per il dizionario terminologico e Giovanni Papini per quello bibliografico. Essi si rivolgeranno, per questo lavoro di preparazione, anche a studiosi che non facciano parte del Circolo e pregano fin da ora tutti quelli che volessero aiutarli a mettersi in rapporto con loro.

LIBRI MANDATI

A. BARATONO. *Psicologia Sintetica*. Genova. Casa Editrice Stenografica, 1911.

A. BONUCCI. *Verità e Realtà*. Modena, A. F. Formiggini, 1911.

ELISARION. *Ein Neuer Flug und eine Heilige Burg*. München, Verlag Akropolis, 1911.

S. MINOCCHI. *Mosè e i libri mosaici*. Modena, A. F. Formiggini, 1911.

E. RIGNANO. *Dell'origine e natura mnemonica delle tendenze affettive*. Bologna, Zanichelli, 1911.

G. SARFATTI. *Alcune osservazioni di Psicologia militare*, Bologna, 1911.

GIOVANNOZZI ANGIOLO — *Gerente-responsabile*.

Firenze, 1911 — Stabilimento tipografico Aldino, Via de' Renai, 11 — Telef. 8-55.